

---

## Morale de la stratégie, stratégie de la morale : le débat chinois sur la guerre juste

*Ethics in Strategy, Strategy in Ethics, the Chinese Debate on the Just War*

戰略的道義，道義的戰略，中國義兵之爭

**Jean Levi**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/374>

DOI : 10.4000/extremeorient.374

ISSN : 2108-7105

### Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2014

Pagination : 99-127

ISBN : 978-2-84292-414-0

ISSN : 0754-5010

### Référence électronique

Jean Levi, « Morale de la stratégie, stratégie de la morale : le débat chinois sur la guerre juste », *Extrême-Orient Extrême-Occident* [En ligne], 38 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/374> ; DOI : 10.4000/extremeorient.374

---

## Morale de la stratégie, stratégie de la morale : le débat chinois sur la guerre juste

*Jean Levi*

### Les armes sont des objets funestes

Fan Li, le conseiller du roi Goujian de Yue, tente de persuader son seigneur qui brûle d'en découdre avec son ennemi juré, le roi de Wu, de temporiser plutôt que de se lancer tête baissée dans une campagne qu'il augure désastreuse ; il aura recours à ces formules : « La bravoure militaire est une offense à la vertu, les armes sont des objets funestes, les conflits sont futiles ; qui offense la vertu par ses manigances et aime les engins de mort trouvera sa fin de la main même de celui qu'il aura commencé à agresser. Le Ciel réprouve les entreprises dictées par les débordements d'orgueil ; agir de la sorte ne peut que vous être préjudiciable<sup>1</sup>. »

- 
1. *Guoyu* 國語, « Yueyu xia » 越語 下. Les mêmes expressions se retrouvent presque mot pour mot dans le *Wenzi*, où, mises dans la bouche de Laozi, elles servent à illustrer des maximes du *Livre de la Voie et de la Vertu* : « La fureur guerrière est contraire à la vertu, les armes sont des objets funestes, les conflits des fourriers de désordre. Qui complot d'offenser la vertu, qui n'hésite pas à recourir aux armes, et planifie ce qui constitue des fourriers de désordres offense le ciel. Qui sème le malheur chez autrui le récoltera chez lui. » (*Wenzi* 文子, IX, 6.) On trouve des formules équivalentes dans d'autres ouvrages des Royaumes combattants et des Han, comme par exemple le *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, VIII, « Lun wei » 論威 : « D'une manière générale, les armes sont des objets funestes et la vaillance une conduite maléfique ; aussi ne doit-on avoir recours à des objets funestes et adopter une conduite maléfique qu'à son corps défendant » et le *Huainanzi* 淮南子, XII : 199 ; Le Blanc (2003) : 555 (14a), où le discours est mis dans la bouche d'un détracteur de la politique légiste et belliciste conduite par le célèbre stratège Wu Qi alors qu'il exerçait la fonction de premier ministre au Chu. Le *Shiji* 史記, 41 (E. Chavannes, t. IV, XLI : 420), reproduit le texte du *Guoyu* à peu de chose près.

On comprend qu'un pacifiste ou qu'un conseiller hostile à une campagne militaire qu'il juge intempestive utilise ce genre d'arguments. Mais la formule n'est pas le propre des adversaires des opérations belliqueuses, elle fleurit sous la plume de tous les stratèges et experts militaires en une sorte de préambule obligé à tout discours sur la guerre. Elle s'égrène tout au long des siècles par des auteurs aux sensibilités les plus diverses et appartenant aux courants les plus opposés<sup>2</sup>.

Tous les traités militaires ont à cœur de stigmatiser la guerre et reprennent, chacun à sa façon et sur le registre qui lui est propre, la condamnation sans appel du *Laozi* dans son verset 31 : « Les armes sont des objets funestes que tous les êtres ont en haine, l'homme du Tao s'en écarte. Le sage donne dans la vie ordinaire la préséance à la gauche, à la guerre elle revient à la droite. Les armes sont des objets funestes, elles ne font pas partie de l'arsenal du sage, il n'y recourt qu'à son corps défendant... »

Aucune voix discordante ne vient s'élever dans ce concert d'unanimes lamentations des généraux sur le caractère néfaste de leur activité. Cela peut paraître banal de nos jours même de la part de militaires de se désolidariser des activités belliqueuses. C'est en quelque sorte l'hommage obligé que toute société policée se doit de rendre à la paix avant de se livrer en toute bonne conscience au carnage de son prochain. Toutefois cette réserve n'a rien d'universel ni de naturel. De très nombreuses sociétés, à commencer par la nôtre, il n'y a pas si longtemps, ont voué un culte joyeux à la guerre. Pour beaucoup de peuples la guerre est avant tout une fête, une fête cruelle certes, mais une fête quand même. Elle constitue une activité primordiale et sanctifiée dans des sociétés où l'unique raison d'être de la majorité de la population mâle était de mourir au combat. En Chine même, à l'époque des Shang et sous les Zhou occidentaux, la guerre constituait, avec la chasse, la principale activité de l'élite de la société. Elle fournissait les contingents de victimes humaines qu'il fallait offrir aux âmes voraces des aïeux ; il n'y avait rien de funèbre à cela. C'était un devoir inhérent au statut de la noblesse que de faire couler le sang. Le chapitre « Shifu » du *Yizhoushu*, qui relate la victoire du roi Wu sur la dynastie régnante des Shang et qui, au dire de certains spécialistes contemporains,

- 
2. Cf. par exemple le *Weiliaozi* 尉繚子 (*L'Art du Commandement du commandant Liao*), traité d'art militaire de la fin des Royaumes combattants, ch. VIII, XXIII ; le *Huangshi gong Sanli* 黃石公三略 (*Les Trois Ordres stratégiques de Maître Pierre Jaune*), ouvrage de la toute fin des Han postérieurs, III, 18 ; *Tang Taizong Li Weigong wendui* 唐太宗李衛公問對 (*Question de l'empereur des Tang au général Li Weigong*), ouvrage de la fin des Tang, III, 46 ; *Sun Bin bingfa* 孫臏兵法, « Jian Wei Wang » 見威王 (« Entrevue avec le roi Wei »).

a recueilli des matériaux rédigés fort peu de temps après les événements rapportés, se résume au décompte des oreilles coupées par les différents généraux du roi Wu et au dénombrement des captifs qui seront sacrifiés par myriades au dieu suprême et aux ancêtres des Zhou<sup>3</sup>. Même encore sous les Printemps et Automnes il n'y a nulle condamnation de l'activité martiale, tout juste une codification; le guerrier tout imprégné de valeurs positives, yang, est auréolé de gloire. Au demeurant c'est parce que les pièces archaïques du *Yizhoushu* manifestaient non seulement le caractère meurtrier de la bataille de Muye où s'affrontèrent les cohortes du roi Wu et les légions des Shang, mais encore la joie sauvage des guerriers Zhou à exterminer leurs ennemis, que l'ouvrage a été tenu en suspicion<sup>4</sup>. Chez certains peuples la guerre peut être sainte parce qu'elle est voulue par Dieu (ou par les dieux), mais elle est aussi et surtout sainte en elle-même, parce qu'elle est l'activité virile par excellence, le lieu où peuvent s'exprimer toutes les qualités héroïques ou chevaleresques du guerrier, et ce, indépendamment de l'issue du combat et de ses répercussions territoriales ou économiques. Dans un tel contexte, la guerre étant sa propre justification n'a nul besoin de la caution de la justice (*yi*) ou de la bonté (*ren*) pour être légitimée. Certains passages du *Zuo zhuan* trahissent d'ailleurs un état intermédiaire: comptent avant tout les prouesses individuelles du guerrier, faisant la preuve de sa vaillance, de sa force et de son adresse, en répandant le sang ennemi. Mais en même temps, l'ivresse du combat, l'exaltation procurée par le danger, l'orgueil conféré par le sentiment d'être, d'une certaine façon, l'arbitre des destinées, se tempèrent de sagesse, de sens de la mesure et de magnanimité. Déjà l'esprit du ritualisme formel a inculqué la retenue chez les peux et une forme de déférence courtoise en sorte que les combattants font tout autant assaut de grandeur d'âme que de bravoure<sup>5</sup>.

---

3. Sur les études concernant ce chapitre du *Yizhoushu* 逸周書 et établissant son authenticité, voir McNeal (2012): 81-82.

4. La réaction de Mencius devant certaines évocations du combat est particulièrement significative: «S'il fallait croire à la lettre tout le *Livre des documents*, mieux vaudrait qu'il n'existât pas. Dans le chapitre «Wucheng» je n'accepte en tout et pour tout que deux ou trois passages. Un homme doué d'humanité n'a pas d'ennemi dans le monde. Comment serait-il alors possible qu'en attaquant le plus méchant des hommes, le plus humain des hommes ait pu faire couler des flots de sang?» *Mengzi*, VII B, 3; Couvreur (1950): 632; cf. pour la discussion de ce passage, McNeal (2012): 138-39.

5. Pour quelques exemples voir Levi (2006): 121-123.

## **La double ambivalence de la guerre dans le discours chinois**

### **La réversibilité du civil et du militaire**

Ce caractère néfaste, anormal de la guerre qui fait du recours aux armes un expédient, est l'expression, sur le plan de la pensée, de la mutation de la nature de la guerre et du statut du guerrier qui lui est afférent, mutation d'abord lente à l'époque des Printemps et des Automnes mais qui n'a cessé de se précipiter sous les Royaumes combattants avec les bouleversements économiques et sociaux de cette période cruciale de l'histoire de la Chine. Il ne saurait être question dans le cadre de cet article d'en retracer l'évolution ; il suffira ici de la caractériser en deux mots. La transformation radicale qui s'est opérée au cours de la période consiste essentiellement dans le passage d'une société guerrière, ayant développé une mentalité héroïque, à un ordre militarisé véhiculant des valeurs civiles, lesquelles ne pouvaient coexister avec lui qu'en en travestissant la véritable nature sous le masque idéologique de la fausse conscience, c'est à dire en l'occurrence d'une exaltation mensongère du régime civil alors que toutes les institutions étaient conçues pour soutenir l'effort de guerre.

Mais si la guerre est omniprésente dans l'univers des Royaumes combattants et façonne les institutions et les pratiques sociales, elle est cependant d'une certaine façon niée sur le plan du discours, en étant tenue pour une déviation de la norme, laquelle consiste dans l'état de paix ; et cela en contradiction avec la réalité de l'époque où la guerre constituait la règle et la paix l'exception. Car même lorsque des principautés étaient en paix, cette paix était le résultat d'une politique d'alliances et de rapprochements diplomatiques, qui était en réalité la continuation de la guerre sous une autre forme.

Bien souvent, les guerres se gagnent dans les pourparlers de paix et un habile ambassadeur est fort capable de transformer en victoire une défaite militaire. C'est d'ailleurs un poncif de l'époque que d'opposer les victoires faciles et sans effusion de sang obtenues par une « petite langue pointue de trois pouces » aux mêlées confuses et inefficaces provoquées par des lances de trois pieds. Le rhéteur est un ennemi bien plus redoutable que le général adverse. Car ainsi que le démontre le *Zhanguo* tout au long des machinations et intrigues qu'il relate, les victoires se remportent bien plus souvent à la pointe de la langue qu'à la pointe de l'épée. Zigong pour préserver d'une invasion des armées du Qi la principauté de Lu, où reposait la dépouille des ancêtres de son maître Confucius, se lance dans des combinaisons diplomatiques complexes qui mettent le sud de l'empire à feu et à sang et aboutissent à la destruction de Wu, mais épargnent à la petite principauté du sage les affres de la guerre.

Les traités militaires insistent au demeurant sur le fait que la guerre ne se résume pas à l'engagement mais le déborde de toutes parts et implique tous les champs de l'activité humaine, y compris les plus pacifiques. Un chapitre des *Six Arcanes stratégiques* intitulé « Sape par les moyens civils » énumère douze « techniques de subversion pacifique » dont la plupart nécessitent l'usage retors de la parole. Inversement, les procédés rhétoriques sont la transposition dans un autre registre de l'activité des techniques stratégiques telles que les énonce le *Sunzi* : rhétorique et stratégie se déploient dans l'espace du mensonge et des faux-semblants. La guerre englobe le discours et le discours adopte les procédures de la guerre en les appliquant à un autre domaine.

Au cours de la période s'élabore certes l'idée d'une dichotomie entre deux sphères à la fois opposées et complémentaires, le civil, *wen* et le militaire, *wu*, où la seconde est subordonnée à la première, comme le yin est subordonné au yang, mais dans la pratique institutionnelle des États qui composent l'empire, civil et militaire sont réversibles l'un dans l'autre. Le civil se retourne en militaire et le militaire en civil, comme on le ferait d'un gant. Ils ne s'agit là que de deux modalités – deux faces-- d'une seule et même activité de régulation sociale. Et même sur le plan des représentations, la réversibilité des deux instances a été conceptualisée par certains théoriciens absolutistes avant d'être appliquée par des administrateurs doctrinaires. Dans la section des « Discours de Qi » du *Guoyu* qui expose l'utopie totalitaire légiste à travers les conseils du premier ministre de Qi, Guan Zhong, à son prince le duc Huan pour instaurer l'ordre dans ses États et s'assurer la prééminence sur les autres seigneurs, l'une des premières mesures préconisée est de « régler l'administration interne de façon à ce qu'elle puisse en même temps abriter l'organisation des forces armées ». De même, dans le système de la brigade imaginé par Shang Yang dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour apporter l'hégémonie à l'État de Qin jusqu'alors arriéré, le paysan se transforme en soldat, ou plutôt la guerre et les travaux des champs deviennent les deux moments complémentaires et opposés de la mobilisation des forces des sujets, tantôt dans la destruction des surplus et des ennemis tantôt dans la production des denrées et d'un lien de solidarité. L'idée de la réversibilité des deux instances, civile et militaire, est omniprésente dans la littérature des Royaumes combattants ; elle est reprise à l'envi par tous les traités militaires. *Les Six Arcanes stratégiques* contient un chapitre intitulé « Outils agricoles » où est développée l'idée que la préparation au combat commence déjà dans les activités civiles.

Omniprésente dans la société par la forme d'organisation qu'elle lui a imposée, la guerre est aussi omniprésente par ses effets sur les populations qu'elle décime après les avoir saignées à blanc. Les campagnes militaires qui

impliquent des armées de centaines de milliers d'hommes sont tout à la fois extrêmement coûteuses et meurtrières.

### **La guerre comme manifestation de la dégénérescence de la vertu et comme rempart contre celle-ci**

Si la guerre est désastreuse en soi et a des effets néfastes, ne porte-t-elle pas, par là même, condamnation de la société qui lui a donné le jour ? Aussi l'activité guerrière va-t-elle s'inscrire dans une histoire naturelle du développement humain, marquée par la corruption de la vertu primitive. Pour beaucoup d'auteurs, le recours aux armes sanctionne une déchéance dont ils ne se font pas faute de retracer par le menu les étapes. La guerre est la manifestation d'un déclin, elle est même l'expression d'une double corruption.

Dans les temps primitifs, la vertu étant parfaite, il n'était nul besoin d'user de moyens coercitifs, l'influence civilisatrice s'exerçait comme par magie, polissant les mœurs et transformant les coutumes, en sorte que l'idée même de guerre était inconnue. Puis, avec la ruine de la simplicité première due à l'avènement des arts de la civilisation, la nécessité de se prémunir contre les empiétements et les agressions imposa aux États d'organiser leur défense et de fourbir leurs armes, mais leur gouvernement était assez sage pour qu'ils n'eussent pas besoin d'en faire usage. Certes, on se préparait au combat, mais pour ne pas avoir à le mener. Toutefois le prestige guerrier ne peut s'exercer que s'il repose sur le double pilier de la bonté et de la justice. Aussi, si la vertu a déserté le commun des hommes travaillés par la soif du profit et l'esprit de compétition, elle a néanmoins trouvé refuge dans la personne du souverain avisé qui parvient, tout en disposant de la force armée, à ne jamais en faire usage tant il impose le respect et inspire l'amour à ses peuples. Il lui suffit pour assurer la paix dans le royaume de faire rayonner l'influence bienfaisante de la civilisation par l'exemple de sa perfection et le concours de la sagesse de ses lois. Ce n'est qu'à la suite d'une carence dans un gouvernement, déjà marqué par lui-même du sceau d'une imperfection – celle des us et coutumes du peuple qu'il se voit contraint de corriger –, que la voix des armes se fait entendre. La guerre traduit donc la défaillance de la vertu du chef ; elle manifeste l'éclipse de l'influence civilisatrice. L'idée est exprimée sous différentes formes tant par les traités politico-philosophiques que par les manuels de stratégie. Elle se dessine déjà en filigrane dans le « Rongchengshi », un des manuscrits de Shanghai sur lattes de bambous datant du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Et elle est exprimée avec force aussi bien par les auteurs taoïstes que légistes. Dans le chapitre « Wu du » (Les Cinq vermines) du *Han Feizi*, le théoricien du pouvoir absolutiste se sert de la légende de Shun amenant la tribu des Miao à

répiscence par une simple danse guerrière pour exprimer une double leçon. D'une part la nécessité du recours aux armes trahit une défaillance de la vertu du chef: Shun, en souverain avisé, se doit de reconnaître que la révolte des Miao est le contrecoup d'une carence de son propre gouvernement. D'autre part le rayonnement civilisateur des anciens rois était encore assez puissant pour qu'une simple pantomime guerrière suffise à ramener des rebelles dans le droit chemin<sup>6</sup>.

La dégradation des mœurs et des institutions rejaillit sur l'exercice de la fonction répressive de l'État à laquelle ressortissent les expéditions punitives. Ces dernières sont donc prises elles aussi dans cette spirale infernale qui oblige la société à se doter d'un appareil de contrôle de plus en plus efficace et coercitif pour faire face à une violence de plus en plus exacerbée en raison même de la brutalité des moyens mis en œuvre pour l'endiguer.

Signe d'une défaillance du gouvernement, la guerre s'avère être l'unique moyen d'assurer le retour à l'ordre et de garantir la justice. Marque de corruption de la vertu, elle est aussi sa manifestation la plus haute puisqu'elle est le moyen de la faire régner en dernier recours.

Dans les temps anciens, dira le *Code militaire du Grand maréchal*, gouverner consistait à régler le peuple par la justice tout en prenant la charité pour fondement. Mais lorsqu'on ne peut gouverner suivant cet idéal, alors force est de recourir à des expédients. Les expédients naissent des confits et non pas du fonds naturel de l'homme. S'il faut tuer pour restaurer la paix, il ne faut pas hésiter à tuer; s'il faut attaquer un État pour manifester son amour de l'humanité, il ne faut pas hésiter à attaquer; s'il faut user des armes pour faire taire les armes, il ne faut pas hésiter à user du glaive<sup>7</sup>.

À son disciple Chen Xiao qui croit l'embarrasser en lui représentant que des vertus comme la bonté, qui est essentiellement l'amour du prochain, et la justice, qui est conformité à la raison, ne sauraient s'exercer dans une activité dont la finalité est l'extermination et la conquête en constitue la négation, Xunzi fera valoir que «la bonté est certes l'amour du prochain; mais aimer son prochain n'est-ce pas aussi et surtout détester ce qui peut lui nuire, et donc le détruire? La justice consiste certes à se conformer à la raison, mais n'est-ce pas s'en montrer respectueux que d'éliminer ce qui la trouble<sup>8</sup>?»

---

6. Han Feizi 韓非子, ZZJC, V, XLIX: 341; Levi (1999): 515.

7. *Code Militaire*, in Levi (2008): 187.

8. Xunzi 荀子, ZZJC, II, XV: 185.



Cela n'est que la reformulation édulcorée des fortes maximes du légiste Shang Yang (exécuté en 338 av. J.-C.): «Si la guerre doit abolir la guerre, il ne faut pas hésiter à combattre, s'il faut tuer pour abolir le meurtre, il ne faut pas hésiter à tuer, s'il faut user des châtiments pour mettre un terme aux châtiments, il ne faut pas craindre d'aggraver les supplices<sup>9</sup>.»

## Théories de la guerre juste

On voit donc s'esquisser dans tous ces traités et écrits politico-militaires une justification de la guerre. Tous les auteurs, en dehors des taoïstes et de certains courants mohistes<sup>10</sup> sont d'accord pour décréter qu'il existe des guerres légitimes. Il suffit pour cela qu'elles obéissent à des mobiles généreux et désintéressés – humanitaires dirait-on aujourd'hui – et non qu'elles soient dictées par des appétits de conquête ou la soif de puissance. Ces guerres menées au nom de la morale pour restaurer l'ordre, apporter la paix et la sécurité à un peuple ou le soustraire aux exactions d'un tyran sont appelées, en Chine, *yi bing*, le qualificatif *yi* désignant ce qui est conforme à la règle, à la justice ou aux convenances, le binôme recouvre donc assez exactement notre concept de « guerre juste ». Les guerres justes sont non seulement légitimes, mais elles sont une obligation pour un souverain ; elles font partie des devoirs inhérents à sa charge, de la même façon qu'il est dans ses attributions de sanctionner le crime et de récompenser la vertu chez ses sujets.

Pour être juste, une guerre doit l'être doublement : elle doit l'être dans ses buts et dans ses moyens. C'est ainsi que les Romains opposent le *jus ad bellum* et le *jus in bello*. S'ils ne distinguent pas explicitement les deux niveaux, les traités politiques ou militaires chinois marquent néanmoins la différence de

---

9. *Shangjunshu* 商君書, ZZJC, V, XVIII: 31; Jean Levi, *Le Livre du Prince Shang*, «Projet de société»: 144.

10. Les mohistes ne proscrivent pas en principe toutes les activités martiales. Pour eux, si aucune intervention militaire ne saurait se justifier, les guerres défensives, en cas d'agression sont parfaitement légitimes. Mais certains développements polémiques du *Lüshi Chunqiu* dirigés contre un pacifisme intégral laissent supposer qu'il devait exister dans l'école des tenants d'un anti-bellicisme encore plus radical. C'est à cette mouvance que se rattachent sans doute des sophistes tels Hui Shi et Gongsun Long, tout au moins à en croire le commentateur moderne de la somme philosophique patronnée par Lü Buwei 呂不韋, Chen Qiyou 陳奇猷. Sur cette question, cf. les sections «Tang bing» 蕩兵, «Zhen luan» 振亂, «Jin sai» 禁塞, «Huai chong» 懷寵 du *Lüshi Chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, VII «Mengqiu ji» 孟秋紀, et la note 52 de Chen Qiyou.

façon implicite : tous énoncent d'abord les buts de la guerre qui doit viser non à l'accaparement ou la conquête, mais au rétablissement de la paix et de la justice, et ensuite ils reproduisent les édits que les rois sages et les grands capitaines des temps jadis étaient censés proclamer à l'usage de leurs propres troupes, afin qu'elles ne molestent pas la population et respectent les biens des vaincus. On trouve les deux niveaux de prescriptions concernant les visées et les moyens de la guerre légitime dans de nombreux traités de stratégie. Le *Sima fa* dans son chapitre inaugural, tout de suite après avoir défini les objectifs d'une guerre conforme à la morale et à la justice, fournit les injonctions à l'adresse d'une armée qui combat pour la bonne cause :

Ensuite, le Grand Intendant, accompagné de la foule des hauts dignitaires, adressait les recommandations suivantes à l'armée : « Lorsque vous entrerez sur le territoire du coupable, vous ne devez ni profaner ses dieux, ni vous livrer à la chasse, ni détruire ses ouvrages d'art, ni brûler ses maisons, ni abattre ses forêts, ni faire main basse sur ses troupeaux, ses récoltes et ses outils. Vous laisserez aller les enfants et les vieillards sans les molester ; vous ne porterez pas la main sur les hommes valides que vous croiserez en chemin à moins qu'ils ne fassent mine de résister. Tout ennemi blessé doit être soigné convenablement avant d'être renvoyé dans ses foyers. »

Le coupable châtié, le souverain, de conserve avec les seigneurs, s'employait à amender et rectifier le gouvernement. Ils promouvaient les sages et établissaient un prince éclairé sur le trône, afin qu'il puisse remplir à nouveau ses obligations<sup>11</sup>.

Des recommandations similaires sont fournies de façon succincte par les chapitres militaires du *Yizhoushu*, et fort détaillée par le traité sur la guerre du *Huainanzi*<sup>12</sup>. Non seulement l'idée de guerre juste a été théorisée, mais encore les différentes sortes de recours aux armes ont été répertoriées, évaluées et incluses dans des listes. Le *Wuzi* et le *Wenzi* mentionnent cinq types de guerres qui sont respectivement pour le manuel de stratégie : les guerres justes, les guerres de puissance, les guerres de raideur<sup>13</sup>, les guerres d'agression, les guerres insurrectionnelles et, pour l'ouvrage philosophique rattaché au courant

---

11. *Code Militaire*, I, in Levi (2008): 190.

12. *Yizhoushu* 逸周書 VI, X; *Huainanzi* 淮南子, XV: 252; Le Blanc (2003): 710 (2b-3a).

13. Le terme utilisé en chinois est *gang* 剛, qui signifie dur, raide et figure dans le vocabulaire hexagrammatique l'une des modalités du yang, masculine, dont la manifestation sur le plan des humeurs est la colère.

Huang-Lao, les guerres faites au nom de la justice, pour se défendre, sur un coup de tête, par cupidité, par morgue<sup>14</sup>.

Ces cinq catégories sont ainsi définies par le *Wuzi* : « On appelle guerres justes les guerres qui ont pour objectif de mettre un terme à la tyrannie et d'apaiser les troubles ; guerres de puissance celles qui s'appuient sur la force de ses multitudes pour mener des expéditions, guerres de raideur celles qui sont nées d'un mouvement de colère, guerres d'agression celles qui n'ont pour but que le profit matériel et foulent au pied toutes les règles de la courtoisie ; guerres insurrectionnelles celles qui sont provoquées par des agitateurs profitant de la lassitude du peuple et de l'instabilité politique. » et par le *Wenzi* : « La guerre se fait au nom de la justice lorsqu'on se propose de châtier les tyrans et de secourir les faibles ; pour se défendre, lorsqu'un ennemi vous agresse, en sorte que l'on recourt aux armes contraint et forcé ; sur un coup de tête, lorsque pour une querelle futile, on ne peut vaincre ses impulsions ; par cupidité, lorsqu'on convoite les territoires ou les richesses d'un voisin ; par morgue, lorsqu'on se prévaut de l'étendue de ses possessions et de la multitudes de ses peuples pour en imposer à ses rivaux<sup>15</sup>. »

Les guerres justes sont définies rigoureusement de la même façon dans les deux séries ; et l'on peut apparier trois autres catégories des deux listes : ainsi la guerre de puissance du *Wuzi* répond à la guerre par morgue du *Wenzi* ; la guerre de « raideur » à la guerre sur un « coup de tête » du *Wenzi*, la guerre d'agression du *Wuzi* à la guerre par cupidité du *Wenzi*. En revanche la guerre insurrectionnelle du *Wuzi* n'a pas de répondant dans le *Wenzi* pas plus que la guerre par légitime défense du *Wenzi* n'en a dans le *Wuzi*. Par ailleurs, alors que le *Wuzi* s'emploie à détailler les procédures qui permettent de contrer chacune de ces formes de guerre, le *Wenzi* s'attache à en décrire les résultats : « Les guerres justes apportent la souveraineté, par légitime défense, la victoire ; sur un coup de tête, la défaite ; par cupidité, la mort ; par morgue, la destruction. »

Le paragraphe « La raison d'être des expéditions punitives » de la section II « Les Grandes Règles Canoniques » des *Quatre canons de l'empereur Jaune*

---

14. Un développement semblable se trouve mis dans la bouche de Wei, premier ministre de l'empereur Xuan des Han, à l'occasion d'un débat sur l'opportunité d'une expédition punitive contre les Xiongnu qui se serait déroulé durant l'ère Yuankang (65-61 av. J.-C.). Cf. *Hanshu*, 75 : 3126.

15. Ici *xian* 賢 « sage », « passer pour sage », a le sens de « supérieur », le *Hanshu* met *wei* 威, « imposer son autorité », à la place de *xian*. L'énumération des différentes sortes de guerres figure aussi dans le manuscrit sur lattes de bambous exhumé à Dingxian dans une tombe des rois de Zhongshan (ca. 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) qui reproduit certains fragments du texte reçu du *Wenzi*.

repère quant à lui trois modalités<sup>16</sup> : L'opportunité, la justice, l'emportement. La guerre par opportunité se fait quand on profite de la faiblesse de l'adversaire ou de dissensions internes pour l'attaquer et « lui infliger un juste châtement » ; la justice répond à la définition des deux autres ouvrages : elle consiste « à réprimer les troubles et châtier la tyrannie, ou à mettre sur le trône un sage à la place d'un incapable » et enfin la « guerre par emportement » n'est pas sans rappeler les « guerres sur un coup de tête » ou la « guerre de raideur » ; à cette différence que l'issue n'en est pas considérée comme nécessairement néfaste pour peu que l'agresseur sache renoncer à annexer le territoire ennemi en cas de victoire. À ces trois catégories, il faut peut-être en ajouter une autre, car un peu plus loin le texte ajoute : « seules les guerres conduites sous l'emprise de la nécessité sont conformes au Tao ; le prince qui se résout à combattre contraint et forcé ne sera jamais à court ». Ces formules semblent englober aussi bien les guerres menées par légitime défense de la liste du *Wenzi* que les guerres justes, dans la mesure où celles-ci sont aussi dictées par un impératif moral auquel le sage souverain ne peut se soustraire. Il apparaît donc que la guerre juste est la seule qui se retrouve dans tous les catalogues des sortes de guerres et celle que tous les auteurs définissent dans des termes quasiment identiques. Elle constitue donc une catégorie paradigmatique et l'on peut en quelque sorte opposer la guerre juste à toutes les autres qui ne sauraient avoir ni le même degré de légitimité ni être aussi précises dans leur définition.

À ces listes, il faut ajouter les remarques de Mencius, sur la légitimité des guerres menées par les sages de l'antiquité et celles conduites par les princes de son temps : « Les Printemps et les Automnes ne mentionnent aucune guerre juste. Tout au plus y a en a-t-il de moins pires que d'autres. Quant aux expéditions punitives appelées *zheng* 征, c'étaient des campagnes menées par des supérieurs contre des subordonnés, le terme ne s'applique pas pour des pays d'égal statut<sup>17</sup>. » La dichotomie guerres justes/guerres injustes y vient recouper l'antinomie : guerre menée par un supérieur contre un inférieur (assimilée à une opération de rectification *zheng* = *zheng* 正, autant dire de police) qui ne saurait être en principe illégitime, et guerres qui opposent des princes rivaux. En réalité, il ne saurait y avoir de guerres justes dans l'optique d'un Mencius entre des principautés de statut égal. En effet, une guerre menée contre un seigneur ne peut être légitime si elle n'a reçu l'aval du Fils du Ciel ; elle devient alors une simple expédition punitive menée par un exécutant de la volonté impériale. Tout au moins est-ce ce que le penseur confucéen explique de façon

16. *Mawangdui Hanmu boshu I* 馬王堆漢墓帛書 壹, « Shi da jing » 十大經, section « Benfa » 本伐 : 75 ; Levi (2009) : 201-202.

17. *Mengzi*, VII B, 2 ; Couvreur (1950) : 632.

quelque peu spécieuse à l'un de ses détracteurs qui lui reproche d'avoir incité la principauté de Qi à profiter des troubles de son voisin septentrional de Yan, pour l'annexer purement et simplement, s'attirant ainsi les foudres de tous les autres princes de l'empire. Mencius fait valoir qu'interrogé sur le point précis de savoir s'il était licite de se lancer dans une campagne militaire contre le Yan, il avait répondu par l'affirmative, car le prince de cet État en cédant son trône à son ministre, avait usurpé une prérogative royale. Si on lui avait demandé qui était autorisé à sévir, il aurait répondu « le vicaire du Ciel *tianli* » (c'est à dire un seigneur dûment mandaté par le fils du Ciel, c'est à dire le souverain). Et il illustre sa thèse par une comparaison judiciaire : « Supposez qu'on m'ait demandé à propos d'un homicide s'il était licite de mettre à mort le meurtrier ; j'aurais répondu oui. Mais si l'on m'avait demandé qui était en droit de le faire, j'aurais répondu : seul le chef des magistrats en a le droit ; or ne voilà-t-il pas que Qi attaque Yan en agissant comme Yan, usurpant les prérogatives royales. Comment aurais-je pu l'encourager à agir de la sorte<sup>18</sup> ? »

Toutefois les choses sont plus complexes que ce que laisserait supposer la pirouette casuiste dont use Mencius pour se justifier. Quand le prince de Qi avait sollicité l'avis de Mencius sur l'opportunité de l'annexion pure et simple du territoire du Yan à l'issue d'une campagne victorieuse, Mencius lui avait fait la réponse suivante : « Si le peuple de Yan s'en réjouit annexe-le – tel fut le choix du roi Wu – ; dans le cas contraire, renoncez-y – telle fut celui du roi Wen. » Et d'ajouter : « Si, alors que vous avez attaqué avec vos dix mille chars de guerre une principauté de force comparable, tous ses habitants vous ont accueilli à bras ouverts, c'est qu'ils avaient le sentiment que vous alliez les délivrer d'un fléau, mais si votre venue devait signifier des maux plus terribles encore, ils vont simplement se tourner vers un autre maître<sup>19</sup>. »

Ces développements doivent être replacés dans la conception du *tianming*, du Mandat céleste, notion cardinale du système politique élaboré par Mencius. Lorsqu'il emploie l'expression *tianli* pour désigner celui qui seul était en droit d'attaquer le Yan, le penseur confucéen recourt à un terme volontairement ambigu. Certes, ce peut être une périphrase pour qualifier l'exécutant des volontés du roi (lui-même vicaire du Ciel dans la mesure où il en est le fils) mais ce n'est là que le sens apparent. Plutôt que l'exécutant des volontés du fils du Ciel, le roi des Zhou, totalement impuissant, Mencius entend désigner le souverain qui, régnant en fonction de la justice et de la bonté, gagnerait les suffrages des « cent familles » et se trouve, en tant que représentant des aspirations du peuple, mandaté par le Ciel. C'est au demeurant ce que montre

---

18. *Mengzi* II B, 8 ; Couvreur (1950) : 395-96.

19. *Mengzi* I B, 10 ; Couvreur (1950) : 343.

bien un autre chapitre où revient la même expression *tianli*. Après avoir énuméré les cinq mesures qui permettraient à un sage souverain de conquérir les cœurs de tous les sujets du royaume et les attirer sur son territoire, il conclut : « Ce prince n'aurait pas de rival sous le Ciel. Qui n'a pas de rival sous le Ciel est le ministre du Ciel (*tianli*). Il est impossible à un tel prince de ne pas exercer la souveraineté sur le royaume (*buwang*)<sup>20</sup>. »

Ces considérations doivent être rapprochées à leur tour d'un célèbre développement du chapitre « Wan Zhang » où le penseur explique que la volonté du Ciel coïncide avec la volonté du Peuple. Le véritable signe auspiceux, expression du Mandat céleste, n'est rien d'autre que la faveur des masses qui reconnaissent un père dans le fils que le Ciel s'est choisi<sup>21</sup>. Il y a donc une unité parfaite entre les trois instances : Peuple, Ciel et Souverain. Le Ciel donne son accord à la politique du Souverain par l'assentiment du Peuple. Le souverain se conforme à la volonté du Ciel en répondant aux aspirations profondes du Peuple ; le Peuple se fait l'expression de la volonté du Ciel en contribuant aux succès des entreprises du Souverain dès lors qu'il se conforme aux arrêts du Ciel manifesté par la gratitude du Peuple à l'égard du Souverain.

C'est dire, en dernier ressort, que ce qui fait qu'une guerre est juste, c'est qu'elle est victorieuse. Aussi il ne saurait dans une telle perspective y avoir une guerre juste qui connaisse une issue malheureuse. En un certain sens, la morale de Mencius est une morale du résultat. Finalement le chapitre V du *Wenzi* s'inscrit dans la droite ligne de la théorie du Mandat lorsqu'il dit en raccourci que celui qui mène une guerre juste s'assure la souveraineté sur le monde (*wang*) : car ce qui la qualifie comme telle c'est, de façon rétroactive, sa complète réussite.

## Procédures régulières et irrégulières

S'il y a unanimité chez les auteurs qu'ils soient philosophes, stratèges ou gouvernants, concernant les buts et les mobiles de la guerre juste, et même sur son issue (nécessairement victorieuse) ; ils divergent cependant sur les moyens appropriés pour la mener. On distingue en effet une coupure radicale entre l'école confucéenne et les autres courants plus pragmatistes, tels les légistes ou les stratèges. Si les ouvrages sur l'art de la guerre consacrent pour la plupart un paragraphe reproduisant les décrets édictés dans un style archaïsant enjoignant aux soldats de traiter avec les plus grands égards les populations

---

20. *Mengzi* II A, 5, Couvreur (1950) : 374.

21. *Ibid.*, V A, 5, voir Couvreur (1950) : 519-522.

conquises, il n'en reste pas moins que l'efficacité pratique requise par les nouveaux modes de combats et l'échelle sur laquelle se livrent les guerres nécessitent des procédures qui vont à l'encontre des préconisations morales ou rituelles. Ainsi beaucoup de textes militaires conseillent dans un même souffle d'épargner le cheptel et les récoltes des habitants et en même temps de vivre sur le pays en le pillant, car pour reprendre les formules du *Sunzi* : « Un général avisé s'emploie à vivre sur l'ennemi. Une mesure prise sur lui, lui en épargne vingt acheminées depuis l'arrière. Un boisseau de fourrage mangé chez lui en vaut vingt venus de l'arrière<sup>22</sup>. » On trouve le même genre de formules dans les écrits militaires du *Yizhoushu* que viennent émailler, il est vrai, les saintes admonestations des anciens souverains de se conduire en « gentlemen », ce qui semble incompatible à première vue<sup>23</sup>.

Même lorsqu'elle se mène au nom de la justice et de la morale pour restaurer la paix, la guerre n'en demeure pas moins un simple expédient, elle ne saurait valoir comme moyen normal, régulier de gouvernement. Rendu nécessaire par une situation d'exception qui défie les voies ordinaires de la conciliation ou de la régulation, le recours aux armes fait partie intégrante de cet état de trouble et de chaos. La guerre, étant perversion de l'ordre naturel, entraîne un bouleversement de toutes les valeurs. Elle a quelque chose de monstrueux. Si dans l'acception courante le terme de *zheng* « correct », « régulier », « normal », « droit », est valorisé par rapport à son antonyme, *qi* « extraordinaire », « bizarre », voire « pernicieux », dans l'usage spécialisé des manuels militaires, les procédés extraordinaires *qi* ont la préséance sur les moyens réguliers *zheng*. Eux seuls permettent d'emporter la victoire. De même que dans le cérémonial militaire, contre toutes les règles, la droite y devient plus noble que la gauche, comme si les valeurs féminines, yin avaient pris le pas sur les valeurs masculines, yang. Puisqu'elle appartient au domaine de l'extraordinaire, la guerre requiert des moyens qui échappent à la norme. « Un État se gouverne par des moyens réguliers, une guerre se conduit par des moyens irréguliers », a pu dire Laozi au verset 53 du *Livre de la Voie et de la Vertu*. Le théoricien du pouvoir totalitaire, Shang Yang, de qui *l'Art du Commandement* tire en grande partie son inspiration, aura cette formule glaçante : « Rien de plus dangereux que la guerre. On ne peut y préparer un peuple par des lois modérées<sup>24</sup>. » Les

---

22. *Sunzi* 孫子, II, « Les opérations » ; ou encore : « Ses ressources propres lui suffisent et il puise ses vivres chez l'ennemi. C'est ainsi qu'il assure la subsistance de ses troupes. » Et au chapitre VII, « L'engagement » : « Quand on pille une région, on répartit le butin entre ses hommes. Lorsqu'on occupe un territoire on en distribue les profits. »

23. *Yizhoushu* 逸周書, II, 6 : 86 ; II, 8 : 114.

24. *Shangjunshu* 商君書, ZZJC V, XXII : 37 ; Levi (1981) : 167.

moyens réguliers et irréguliers au sein même de l'engagement reproduisent la dialectique de l'administration régulière et des moyens extraordinaires sous les espèces de l'antinomie entre morale et mensonge. *Les Questions de l'empereur Tang Taizong au général Li Weigong (Tang Taizong Liweigong wendui)*, un traité militaire de la fin des Tang rédigé sous forme de dialogue entre l'empereur Taizong des Tang et son meilleur général, ont cette formule :

Mais d'après ce que je sais de l'art de la guerre, depuis l'empereur Jaune jusqu'à aujourd'hui on use d'abord des procédés réguliers avant d'adopter les tactiques extraordinaires, on se réclame d'abord de la morale et de la justice avant de recourir à la fourberie et aux coups fourrés <sup>25</sup>.

Les deux premiers chapitres du livre premier du *Code Militaire du Grand maréchal* ont pour titres respectifs «La charité pour fondement» et les «Devoirs d'un fils du ciel». «Charité» ou «bonté» *ren* et «devoir» *yi*, mais aussi justice sont les deux vertus cardinales sur lesquelles reposent tout ordre social. En ouvrant son traité sur elles, l'auteur entend mettre en garde contre leur dévoiement dans les opérations militaires et signifier au général qu'elles sont la norme de tout gouvernement. Mais en les convoquant ainsi en une sorte de rappel à l'ordre et à la morale, il fait l'aveu involontaire que la rectitude et la droiture, sur lesquelles se fonde, pour les hommes politiques chinois, tout ordre social, n'auront plus cours en temps de guerre, puisque d'une part celle-ci, inversion de toutes les valeurs, autorise l'emploi de n'importe quel expédient, et d'autre part elle est le domaine le moins propice à l'exercice de la franchise et de la loyauté – vis-à-vis de l'ennemi s'entend – alors que la ruse et le mensonge y font merveille.

Pour tout un courant de la pensée stratégique dont Sunzi fut l'initiateur, le mensonge est consubstantiel à l'activité martiale. On trouve dans le corps du chapitre inaugural du *Sunzi*, le plus célèbre manuel de stratégie chinois que l'on fait remonter au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. cette formule : «La guerre repose sur le mensonge<sup>26</sup>», ou plus littéralement : «la guerre est l'art du mensonge» Au chapitre VII, l'auteur revient encore sur cette idée et aura ces formules lapidaires pour caractériser l'essence de la guerre : «La guerre a le mensonge pour fondement et le profit pour ressort ; elle exige que l'on sache se diviser et se regrouper pour produire toutes sortes d'effets de surprise<sup>27</sup>.» La formule

---

25. Questions de l'empereur des T'ang au général (Li Wei-kong) ; Levi (2008) : 487.

26. «*Bing zhe, gui dao ye*» 兵者，詭道也。

27. «*Bing yi zha li, yi li dong, yi fenhe wei bian zhe ye*» 兵以詐立，以利動，以分合為變者也。



revient encore à plus de trois reprises dans la bouche du général Li Weigong, mis en scène par les *Questions de l'empereur des Tang*. Pour lui, il ne saurait être question de se passer des procédés divinatoires car, dit-il en substance, « la guerre reposant sur le mensonge, le recours aux pratiques divinatoires de l'école du yin et du yang nous permet de jouer de la cupidité et de la stupidité humaines<sup>28</sup>. » Bien qu'ils ne reprennent pas la formule, elle court en filigrane au travers des textes de maints autres traités.

Si la guerre est le domaine par excellence de la ruse et de duperie, cela lui assigne un certain champ ontologique : en tant que lieu du mensonge, la guerre se situe nécessairement sur le plan du non-être. Dans la mesure où, si l'on adhère aux analyses de Platon, la ruse répond, dans le domaine de l'action, au sophisme dans le domaine du discours, et l'une comme l'autre, en faisant passer pour vrai ce qui n'est pas, suppose la négation de l'être, c'est à dire, en fin de compte, le non-être. Le sophiste est un maître des illusions : il fait être ce qui n'est pas et ne pas être ce qui est ; manipulant les apparences, le général est lui aussi, à l'instar du sophiste, un spécialiste des arts du vide — du rien. Ainsi les traités militaires déployaient-ils une dialectique de l'être et du non-être, de l'ayant-forme et du sans-forme, dialectique où s'affirme la prééminence du non-être sur l'être<sup>29</sup>. C'est aussi ce qui explique que la stratégie emprunte ses concepts au courant taoïste qui a développé une philosophie du non-être par opposition aux confucéens qui évoluent toujours sur le plan de l'être. Rien n'illustre mieux cette assimilation de la tromperie au non-être que le jugement oraculaire et son commentaire du septième des 36 stratagèmes, lequel s'énonce par la formule quadrisyllabique hautement significative : « créer de l'être à partir de rien<sup>30</sup> ». Il s'agit là certes d'un texte tardif, mais il est l'aboutissement de toute une tradition militaire qui fait du stratagème la pierre angulaire de la stratégie. Il fait écho à une formule d'un traité de la fin des Royaumes combattants, le *Weiliaozi*, qui dit : « La conduite de la guerre est aussi mystérieuse que la terre, aussi évanescence que le ciel. Elle consiste à créer de l'être à partir du néant<sup>31</sup>. » Le commentaire hexagrammatique du dicton explique : « Un mensonge n'est jamais tout à fait un mensonge, car tout

---

28. *Questions de l'empereur des Tang III* in Levi (2008) : 545.

29. Il y a des similitudes entre la dialectique forme/sans-forme mise en œuvre par la stratégie et les élaborations philosophiques de Platon sur le sophiste. Sur cette question, cf. Michel de Certeau (*op. cit.*, p. 62) où il invoque Aristote citant Corax qui définissait la sophistique comme l'art de rendre la plus forte la position la plus faible. Clausewitz compare, quant à lui, la ruse de guerre au mot d'esprit, qui, par sa brusquerie, prend au dépourvu (*De La Guerre* : 287).

30. *Wu zhong sheng you* 無中生有.

31. *Weiliaozi* 尉繚子, II, « Considérations sur la guerre » ; Levi (2008) : 228.

mensonge vise à créer une réalité à la façon du jeune yin qui, devenu vieux yin, mute en vieux yang.»

Formules développées de la sorte par la glose illustrative : « Le mensonge ne consiste en rien d'autre qu'à faire passer le non-être pour l'être. Mais un mensonge ne peut durer trop longtemps sans être percé à jour. Aussi le non-être ne saurait rester éternellement lui-même. Il faut qu'il accouche de l'être ; ainsi fera-t-on naître la réalité de l'illusion, surgir le plein du vide. Le rien ne peut venir à bout de l'ennemi, il faut qu'il sécrète un minimum d'être pour en avoir raison<sup>32</sup>. »

### **Le retournement stratégique de l'immoralité du mensonge et sa critique confucéenne**

Si la guerre, étant un art du vide, est un art du mensonge, quelle peut être la place de la morale dans une telle activité ? Une guerre juste a-t-elle un sens pour une pratique qui se déploie exclusivement dans le domaine de la tromperie, mieux, qui se construit sur elle ? Ou plutôt, s'il existe des objectifs qui justifient le recours aux armes et qualifient une guerre comme étant juste, les moyens que celle-ci doit mettre en œuvre pour espérer emporter la victoire, dans une certaine pratique stratégique élaborée à partir de l'expérience historique des <sup>v<sup>e</sup>-iii<sup>e</sup></sup> siècles av. J.-C. n'en sapent-ils pas d'entrée de jeu la légitimité ?

La critique du jugement porté par Confucius sur un événement historique développée par le théoricien du pouvoir totalitaire, Han Fei, dans ses « Réfutations I », est exemplaire tout à la fois des liens indissociables que la guerre entretient avec la tromperie et le mensonge selon l'optique stratégique, et des difficultés que ces accointances entraînent du point de vue éthique :

Le duc Wen de Jin devant livrer bataille à Chu, dont les troupes sont plus nombreuses que les siennes, prend conseil auprès de deux dignitaires, un pragmatiste, Jiu Fan, et un ritualiste, Yong Ji. Le pragmatiste lui recommande de recourir aux stratagèmes. Le ritualiste, sans lui déconseiller formellement d'user de tromperie, répond en édictant une loi générale qui la proscriit. Le duc adopte le plan de son premier conseiller, remporte une victoire éclatante et récompense le second au motif que Yong Ji lui a livré une règle de conduite avantageuse pour les générations futures, alors que l'autre ne lui a soufflé qu'un simple expédient.

Han Fei s'insurge de la décision du prince de Jin de ne pas récompenser Jiu Fan qui seul lui a été de bon conseil<sup>33</sup>.

---

32. Voir le Septième stratagème, in Levi (2007) : 71.

33. *Han Feizi* XXXVI : 263-264 ; Levi (1999) : 403-404.

Toutefois, et c'est tout leur intérêt et leur originalité, les traités chinois cherchent à retourner les limitations que la morale et la justice imposent à l'activité belliqueuse en avantage stratégique. La morale devient stratégique quand on réussit à persuader ceux qui combattent qu'ils sont dans leur bon droit et qu'ils accomplissent une mission sacrée. Le paragraphe intitulé «La raison d'être des expéditions punitives» (*benfa* 本伐) du *Huangdi sijing* (*Les Quatre Canons de l'Empereur Jaune*) qui traite des catégories de guerres, en guise de justification à l'affirmation que les guerres justes sont nécessairement victorieuses et permettent d'asseoir sa souveraineté sur le monde, le dira en toutes lettres : «La multitude d'une armée est prête à sacrifier sa vie pour une guerre juste<sup>34</sup>.»

Ce dévoiement stratégique de la morale permet, par un effet en retour, de donner aux impératifs stratégiques une dimension éthique. Les procédés déloyaux lui conférant une pleine efficacité, la guerre échappe à sa propre malédiction, qui est l'affrontement. Dès lors que la victoire se remporte avant tout combat, en sorte que le «grand général vainc sans ensanglanter la lame», le recours aux armes cesse d'être un fléau. Les conflits ne comportent plus, en principe, ni destructions ni tueries. La guerre poussée à son point ultime d'immoralité retourne à la morale, comme l'activité belliqueuse menée à son paroxysme cesse d'être belliqueuse. Mentir, à la guerre c'est faire œuvre de charité. Le général qui recourt à subversion et à l'espionnage est un grand humaniste, car il évite par ce moyen un bain de sang inutile. Les *Six Arcanes* parlent d'une guerre menée par des moyens pacifiques<sup>35</sup> et Sunzi vitupère ces généraux qui par pingrerie s'abstiennent de recourir à l'espionnage et à son cortège de procédés peu recommandables : assassinats, calomnies, rumeurs, subornations. Ce sont, selon lui, des «monstres d'inhumanité<sup>36</sup>.» La guerre, sitôt qu'elle se prolonge, signifie la ruine d'un pays. C'est pour cette raison que la ruse et le mensonge doivent avoir cours, car eux seuls permettent de remporter la victoire sans combat, ou tout au moins avec le minimum de pertes. L'espionnage et l'intoxication sont aux yeux de Sunzi les armes suprêmes de la guerre. Ce sont ces moyens immoraux qui font du grand capitaine un être profondément bon et compatissant. Pour Sunzi le mensonge se trouve lavé de tout péché dans la mesure où il contribue à soustraire le général à la pesanteur du

---

34. *Mawangdui Hanmu boshu I* 馬王堆漢墓帛書 壹 : 75 ; Levi (2009) : 201.

35. Le chapitre XV de «L'Arcane militaire» intitulé «Sape par les moyens civils» énumère douze techniques de subversion qui toutes tablent sur les plus bas instincts des individus pour déstabiliser la puissance ennemie.» Voir Levi (2008) : 368-370.

36. *Sunzi* XIII ; Levi (2008) : 89 : «Le général qui n'est pas au fait de la situation réelle de l'adversaire parce qu'il plaint son or et ses prébendes est un monstre d'inhumanité.»

réel et à le faire évoluer dans cet au-delà des formes où il n'y a plus de morale, car il n'existe aucun objet qui puisse être qualifié. Une guerre supérieurement menée par un adepte des techniques stratégiques de Sunzi aboutit au même résultat que la guerre juste déclenchée par le roi Wu, telle que la rêve tout au moins un Mencius : il est impossible qu'il fasse couler le sang. Car il subjugué l'ennemi avant même qu'il y ait combat<sup>37</sup>. Il se trouve néanmoins rattrapé par les jugements moraux, ne serait-ce que parce que les procédures qui doivent le soustraire au monde des objets et des qualifications supposent la trahison, le meurtre, le mensonge et toutes sortes de conduites déshonnêtes. Dans le chapitre XIII consacré à l'espionnage, Sunzi préconise l'élimination des généraux adverses les plus talentueux, ce qui suppose la liquidation physique pure et simple, ou la calomnie, si l'on monte une campagne de dénigrement pour les faire limoger :

Il est de règle tant pour monter une attaque, s'emparer d'une ville, ou assassiner un ennemi, qu'il convient au préalable de connaître l'identité du général responsable, des membres de sa suite, des chambellans, des portiers, des secrétaires, et de s'assurer que les espions en soient toujours parfaitement informés.

Les opérations secrètes ne peuvent faire l'économie de la corruption, de l'assassinat ; comme elles requièrent que l'on soit prêt à *sacrifier certains de ses hommes*.

Le descendant de Sunzi, Sun Bin, auteur lui aussi d'un traité militaire vers la seconde moitié IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, est connu pour ses manœuvres stratégiques exemplaires. La bataille de Kuiling, entre autres, est un cas d'école. Mais Sun Bin ne put remporter cette victoire sur le général du Wei que parce qu'il avait réussi à donner le change au général Pang Juan sur ses capacités réelles à conduire une armée. À cet effet il avait sciemment commis des erreurs de commandement grossières, afin de pouvoir prendre l'ennemi complètement au dépourvu, au moment de l'attaque décisive. Cette feinte avait néanmoins demandé qu'il sacrifiât un certain nombre de ses hommes, d'une part en confiant un corps d'armée à deux des plus médiocres de ses officiers,

---

37. C'est pourquoi Mencius n'arrive pas à croire que le *Livre des documents* puisse fournir un compte rendu authentique des faits et gestes du roi Wu, puisqu'il comporte la notation à propos de la bataille de Muye entre ses troupes et celles du tyran : « des flots de sang emportaient les pilons » ce qui est impossible quand « le plus humain des hommes livre combat au plus inhumain des hommes » ; celui-là ne peut que vaincre sans combat, les troupes du tyran déposant les armes ou se débandant à la vue de l'ennemi (*Mengzi*, VII B, 3 ; Couvreur (1950) : 632).

afin qu'il fût taillé en pièces, et d'autre part en investissant une place stratégique imprenable, au risque de voir ses lignes d'approvisionnement coupées.

Certes, grâce à cette manœuvre audacieuse, qui avait tout d'un gambit, le descendant de Sunzi avait appliqué magistralement la devise de son ancêtre : « Je surgis là où il ne peut m'atteindre, je le frappe à l'improviste » mais le stratagème nécessitait, pour réussir, d'envoyer délibérément des corps d'armée au massacre.

À son stade de parfait accomplissement, le « filet magique », déployant le réseau de ses agents sur l'ensemble du territoire ennemi, permet d'infiltrer des hommes au sommet de l'État. Ainsi le diplomate et agent double Su Dai, qui travaillait pour la puissance septentrionale de Yan avait-il réussi à devenir le premier ministre de l'État rival de Qi et à prendre le commandement en chef de ses troupes. Il s'était employé avec un grand bonheur à donner des ordres si absurdes que ses troupes avaient essuyé une défaite écrasante, laissant des dizaines de milliers de morts sur le terrain. La maxime de Sunzi « vaincre sans ensanglanter la lame » suppose donc une grande duplicité et la plus parfaite indifférence à la souffrance d'autrui.

Aussi la thèse d'une guerre qui puisse reposer sur le mensonge tout en étant juste est-elle violemment contestée par les Confucéens. Ceux-ci pensent qu'il est possible de faire l'économie du mensonge à la guerre grâce à la vertu du sage, et que ce n'est qu'à cette seule condition qu'une guerre est juste. Le prince véritablement sage soumet tous les peuples par l'exemple qu'il donne de la pratique de la bonté et de la justice. Le rite est plus puissant que la force des armes et l'influence civilisatrice subjugué les peuples sans coup férir, par le respect spontané qu'inspire à tout homme la charité et l'équité. Ainsi les ritualistes louent le prince Xiang de Song, qui subit une cinglante défaite et fut lui-même blessé à la cuisse pour avoir refusé de suivre le conseil de son général en chef d'attaquer les troupes adverses, d'abord au moment où elles traversaient la rivière, et ensuite avant qu'elles aient formé leur rang. Celui-ci, se prévalant des anciennes règles de la courtoisie avait fait valoir que « telles étaient la vertu et la magnanimité des anciens qu'ils estimaient ignominieuse fourberie de surprendre un ennemi sans défense. Bien que je ne sois que le chirurgien d'une dynastie morte, jamais je ne ferai battre le tambour pour fondre sur un ennemi qui n'a pas formé ses rangs<sup>38</sup>. » Le commentaire Gongyang des chroniques de la principauté de Lu qui relate l'événement, et l'historien Sima Qian à sa suite, louent hautement le prince pour son geste chevaleresque : « L'homme de qualité se garde bien de sonner la charge quand l'adversaire n'a pas encore formé ses rangs. Car même au moment d'une affaire aussi

---

38. *Zuo zhuan* 左傳, 22<sup>e</sup> année du duc Xi ; Couvreur (1951) : 334-335.

importante que la guerre, il n'oublie pas le respect des convenances. Il y avait bien un vrai souverain, mais hélas ses ministres n'étaient pas à la hauteur. Même le roi Wen n'aurait pu faire mieux que le prince de Song lorsqu'il livra combat<sup>39</sup>.»

Mencius et Xunzi campent sur des positions très voisines. Interrogé par des princes soucieux d'enrichir leur pays et de renforcer leurs armées afin de résister à leur puissants voisins et subjuguier les principautés plus faibles, Mencius répond invariablement par l'exemple des souverains de la haute antiquité : Tang le Victorieux, fondateur de la dynastie de Yin, le roi Wen à qui succéda son fils le roi Wu, vainqueur du tyran Zhou Xin dernier souverain dégénéré des Yin, qui grâce à leur seule vertu, purent venir à bout d'un ennemi infiniment plus puissant qu'eux. Ainsi le sage confucéen explique au prince de Wei qui se lamente de ses revers militaires :

Qui gouverne avec sagesse un territoire de dix lieues conquerra l'empire. Promouvez la bonté et la justice, et tous se tourneront vers vous. Vos rivaux sont des hommes brutaux qui exploitent le peuple. Si, ayant fait régner la justice, vous les attaquez au nom de la justice, vous vaincrez ; car on dit qu'un sage qui dispense la bonté n'a pas d'ennemis dans l'univers<sup>40</sup>.

Mais plus significatif encore est la dispute qui opposa un tenant de l'école stratégique, le prince de Linwu, et Xunzi en personne, le plus éminent des représentants de l'école confucéenne de la fin des Royaumes combattants, à propos de l'essence de la stratégie en présence du souverain du Zhao, l'une des grandes puissances guerrières d'alors. Tandis que le prince de Linwu soutient, en digne émule de Sunzi dont il reprend mot pour mot les préceptes, que l'essence de l'art de la guerre réside dans la maîtrise de la puissance stratégique et dans l'art du retournement et du mensonge, son contradictoire confucéen affirme que la stratégie se résume à la conquête de l'affection de ses

---

39. *Gongyangzhuàn* 公羊傳, 22<sup>e</sup> année du duc Xi, *Chunqiu jingzhuàn yinde* 春秋經傳引得 : 119. *Shiji* 史記, ch. 38 : 1633 ; Chavannes (1895), vol. IV : 248. Cependant l'attitude du duc de Song est loin de faire l'unanimité. Le *Zuozhuàn* condamne le prince Xiang par la bouche de son général en chef : « Si l'on inculque aux soldats le sens de l'honneur et qu'on les forme au combat, c'est bien pour les inciter à tuer. Si l'on n'achève pas un ennemi à terre, autant ne pas le blesser. Et si on épargne les têtes chenues, autant faire sa soumission. » En fait, le général en chef et les habitants de Song reprochent au souverain de faire plus de cas de l'ennemi que de son propre peuple, au nom d'une courtoisie mal comprise. Le commentaire *Guliang* 穀梁 partage l'opinion du *Zuozhuàn* (*Chunqiu jingzhuàn yinde* 春秋經傳引得 : 119).

40. *Mengzi*, I. A5 ; Couvreur (1950) : 308-309.

sujets. La ruse selon lui n'est efficace que « contre les soldats harassés et mal en point des principautés où la mésentente dresse l'un contre l'autre le prince et le sujet, le supérieur et l'inférieur. »

Ainsi les Confucéens s'abstiennent d'user de subterfuges dans les opérations militaires, même si cela aboutit souvent au désastre. Sima Qian rapporte que le général en chef de Zhao, Chen Yu (vers 200 avant J.-C.), refusa d'écouter les sages conseils de son lieutenant l'enjoignant d'épuiser l'adversaire plutôt que de lui livrer un assaut frontal, parce que « confucéen, il tenait qu'une armée dont la cause était juste n'avait nul besoin de s'abaisser à user de tromperie et autres stratagèmes insolites<sup>41</sup> ».

Cependant l'humanitarisme de Mencius, comme au demeurant l'appel à l'union sacrée entre le peuple et le souverain de Xunzi a des relents utilitaristes. Il s'agit toujours d'obtenir des gains matériels substantiels et la Vertu n'est qu'une arme parmi d'autres, jugée aussi efficace sinon plus que le recours à la tromperie et à la ruse. On relève chez Mencius un passage édifiant. À un disciple qui doute qu'il soit possible, à leur époque, à une petite principauté comme Song de conquérir l'hégémonie en dépit de la vertu de son prince, Mencius rétorque :

---

41. *Shiji* 史記, ch. 92 : 2615. La biographie de Han Xin dit exactement : « Le Prince de Wu'an était un lettré confucéen. Il avait coutume d'affirmer qu'une armée qui combattait au nom de la justice n'avait nullement besoin de recourir à la tromperie ou à la ruse, ni de faire usage de pièges et de stratagèmes insolites. Aussi répliquait-il : *L'Art de la guerre* ne dit-il pas : « À dix contre un, on encercle l'adversaire, à deux contre un, on l'attaque. » Or présentement le général Han Xin aligne une force nominale de plusieurs dizaines de milliers d'hommes, ce qui représente une force réelle de quelques milliers de soldats. Ils ont dû parcourir plusieurs milliers de lieues pour nous attaquer et se trouvent donc recrues de fatigue. Si aujourd'hui je les évite et refuse le combat, de quelle force devrais-je donc disposer pour espérer vaincre des effectifs plus importants ! Tous les princes me prendront pour un couard et m'attaqueront à la légère. » On remarquera que Wu'an, tout en récusant la ruse, ne se prive pas pour autant de recourir à certains préceptes de Sunzi, puisqu'il l'évoque pour justifier son choix de lui livrer un combat frontal : « *L'Art de la guerre* ne dit-il pas : « À dix contre un on encercle l'adversaire, à deux contre un on l'attaque ». » Ce qui est une citation d'une règle énoncée au chapitre III « Combattre l'ennemi dans ses plans » : « La règle de l'art militaire veut qu'on encercle l'adversaire quand on dispose d'une supériorité de dix contre un ; qu'on l'assaille à cinq contre un. » De même qu'il motive son refus de suivre le plan de son conseiller en invoquant des considérations stratégiques à long terme : le mépris des autres seigneurs de guerre devant sa couardise l'exposerait à leurs attaques.

Dans l'antiquité le prince Tang le Victorieux a conquis l'empire. Il habitait une principauté limitrophe de Ge où un prince brutal se donnait toute licence et ne faisait pas d'offrandes à ses ancêtres. Alors Tang lui en demanda la raison et l'autre dit: «Je suis trop pauvre». Tang lui offrit de la viande. L'autre s'empressa de la prendre pour lui. Tang lui ayant demandé à nouveau pourquoi il ne faisait pas d'offrandes, Ge répondit que ses récoltes étaient maigres et qu'il n'avait pas de mil. Tang lui envoya des laboureurs l'aider dans ses travaux agricoles, puis il dépêcha des femmes et des enfants pourvoir à leur nourriture. Le mauvais seigneur dépouilla les femmes et tua un des enfants qui portait le millet et la viande. Saisissant le prétexte de ces odieuses exactions, le prince Tang leva une armée et châtia le prince de Ge. Tous dans l'empire dirent qu'il avait pris les armes non pour s'emparer d'une terre mais pour venger la mort d'un enfant innocent. Tous louèrent sa conduite. C'est ainsi qu'il châtia onze mauvais princes et s'empara de toute la Terre-sous-le-Ciel sans rencontrer d'opposition. Si Song suivait réellement les traces des anciens rois, il n'aurait rien à redouter de Qi ou de Chu, car tous les sujets de l'empire se lèveraient sur la pointe des pieds, guettant sa venue<sup>42</sup>.

N'y a-t-il pas quelque machiavélisme chez le roi Tang, tout au moins tel qu'il est mis en scène par Mencius, dans ces dons qui apparaissent comme un moyen de faire éclater la méchanceté de l'autre et sa propre vertu par contraste? En envoyant des serviteurs prêter leur concours au mauvais seigneur, il les voue sciemment à une mort certaine. D'une certaine façon, la conduite du bon roi Tang n'est pas tellement différente des stratagèmes recommandés par les manuels de stratégie visant à déstabiliser l'ennemi en le minant de l'intérieur et en détachant son prince à la fois de ses sujets et de ses voisins.

Quant à Xunzi, si l'on se penche non seulement sur la première partie de la section «Yibing» (Discussions sur la guerre) qui le met aux prises avec un fervent admirateur des écrits de Sunzi, mais aussi sur les échanges qu'il a avec ses deux disciples, Chen Xiao et Li Si, il apparaît que la question débattue avec le prince de Linwu ne porte ni sur la légitimité de la guerre ni sur celle, subsidiaire, du bien fondé du recours à la duperie, mais sur les facteurs prépondérants dans la victoire qui tiennent, pour le penseur confucéen, à la cohésion entre supérieurs et inférieurs. Xunzi rétorque à Li Si, qui fait valoir les succès de Qin pour réfuter la thèse de la supériorité du recours aux vertus cardinales du confucianisme sur la ruse et les stratagèmes :

Ce que tu appelles profit n'est qu'un profit illusoire, alors que la pratique de la bonté et de la justice est seule capable d'apporter un profit qui est un vrai profit. Seules

---

42. *Mengzi*, III B, 5; Couvreur (1950): 442-446.



ces deux vertus sont à même d'assurer l'ordre dans le gouvernement ; or quand l'ordre est assuré dans le gouvernement, le peuple chérit ses supérieurs et aime son souverain ; il est alors prêt à se sacrifier pour lui d'un cœur léger<sup>43</sup>.

En un mot le philosophe confucéen reproche aux tenants de l'école stratégique de s'occuper de l'accessoire – les techniques militaires – au lieu de se concentrer sur l'essentiel : les institutions civiles. En ce sens, ses vues ne sont pas si éloignées de celles de Shang Yang ou de celles de ses propres disciples Li Si et Han Fei.

Même le débat autour de la conduite chevaleresque du prince de Song à l'égard de son ennemi est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Le prince de Song a des arrière-pensées politiques. Ne disposant pas d'une puissance militaire suffisante, il se sert des valeurs morales comme d'un tremplin pour asseoir son hégémonie sur les autres princes et restaurer l'antique prestige de la dynastie Shang dont il est un surgeon. Ses proches et ses conseillers tremblent pour la principauté, persuadés qu'ils sont, non sans raison, que les prétentions excessives du prince vont attirer le malheur sur Song<sup>44</sup>.

La différence entre les Confucéens et les légistes s'estompe donc. Les penseurs pragmatistes du temps sont conscients que tout recours aux armes gagne à être légitimé par des justifications morales. Il n'est stratège qui ne sache que toute guerre possède une dimension psychologique. Elle se gagne sur le plan affectif ; la propagande est une de ses armes essentielles. Han Fei mentionne trois anecdotes édifiantes visant à illustrer la nécessité pour un prince de couvrir les buts réels de ses campagnes sous les voiles pudiques et trompeurs de la charité et de la justice. Les deux premières sont des pastiches ou plutôt des détournements des prescriptions moralisatrices des proclamations des anciens rois à l'adresse de leurs troupes ; quant à la dernière, elle pourrait servir de mot de la fin, réconciliant à sa manière l'humanitarisme des confucéens et le réalisme cynique des stratèges :

---

43. *Xunzi* 荀子 XV, «Yibing» 議兵 : 186.

44. Cf. *Zuozhuan* 左傳, XX<sup>e</sup> année du duc Xi ; Couvreur (1951), tome I : 326 et 328. Le commentaire Guliang condamne lui aussi la conduite du prince de Song, arguant que la campagne qu'il mena contre le Chu ne visait qu'à laver l'outrage subi lors d'une réunion de seigneurs, outrage qu'il s'était attiré par sa morgue. Et le commentaire ajoute qu'une expédition militaire ne saurait servir à relever une principauté ou rehausser son prestige ; elle ne vise qu'à châtier un prince coupable. (*Chunqiu jingzhuan yinde* 春秋經傳引得, 22<sup>e</sup> année du duc Xi : 119).

Le duc Huan de Qi, se repentant d'avoir répudié sur un mouvement d'humeur son épouse, la fille du prince de Cai, avait voulu la reprendre ; mais comme entre temps son père l'avait déjà remariée, le duc, furieux, se proposait de mener une expédition punitive contre Cai. Voyant qu'il ne parviendrait pas à le faire renoncer à son projet, son conseiller lui suggéra l'expédient suivant :

– Sachez que voici trois ans que Chu n'a pas envoyé à la cour royale le tribut d'armoises blanches à trois côtes. Levez donc une armée pour le punir au nom du fils du Ciel. Et une fois Chu amené à résipiscence, sur le chemin du retour attaquez Cai sous le prétexte qu'il a refusé de participer à l'expédition punitive. C'est ainsi que vous aurez l'air d'agir au nom de la morale, tout en réalisant vos desseins réels. Vous vous taillerez la réputation de justicier du fils du Ciel, alors que vous n'aurez fait qu'assouvir une basse vengeance<sup>45</sup>.

### **La sanction esthétique-religieuse de la guerre juste**

La question de la légitimité de la guerre s'est posée à la plupart des peuples et des civilisations. Des solutions différentes ont pu être apportées, mais elles présentent dans l'ensemble une homogénéité assez remarquable. La réponse la plus radicale et la plus simple est celle de la guerre sainte. On la retrouve dans les trois grands monothéismes, chez les juifs sous la forme des guerres voulues par Dieu (*milkhemet mitzvah*), chez les chrétiens sous celle des croisades, et chez les musulmans sous celle du *djihâd*. Mais les guerres menées par les Assyriens ainsi que par les Chinois de l'époque Shang ou du début des Zhou peuvent aussi être rangées dans cette catégorie, le sang ennemi que fait couler le souverain étant assimilable à un sacrifice. À côté de la guerre sainte, il existe d'autres guerres légitimes, mais à un moindre degré ; ce sont les guerres justes. Si elles reçoivent une caution morale et se trouvent de cette façon justifiées, elles ne sont nullement sanctifiées, puisqu'elles obéissent à un ordre humain et non à un impératif divin. Toutefois, les rapports entre les deux formes de guerres légitimes sont plus complexes qu'il n'y paraît à première vue. Les traités stratégiques ou politico-philosophiques font de la conquête de l'empire des Shang par les Zhou l'exemple paradigmatique de la guerre juste chez tous les auteurs, quel que soit le courant de pensée auquel ils appartiennent, et particulièrement chez les confucéens. Or le thème de la campagne victorieuse du roi Wu qui vainc les légions innombrables des Yin sans coup férir, parce qu'il a préalablement conquis par sa bonté les cœurs des ennemis, vient se surimposer à celui du mandat céleste. La victoire éclatante du roi Wu en fait un souverain prédestiné par le Ciel, et le combat contre le

---

45. *Han Feizi* XXXII : 2005, in Levi (1999) : 325.

tyran prend les colorations d'une ordalie. Par ailleurs, un autre cycle mythique, celui de la victoire de l'empereur Jaune sur Chiyou, au centre d'une série d'écrits rattachés à un courant de pensée marqué par la double influence du légisme et du taoïsme et désigné ordinairement par le terme de Huang-Lao (« école de l'empereur Jaune et de Laozi »), vient doubler le récit légendaire de la conquête des Shang par les Zhou, dont il fournit comme le pendant à la fois symétrique et antithétique. Ce récit légendaire de la victoire de l'empereur du Centre – dont la position spatiale le désigne comme ordonnateur des formes et des directions – sur les forces chaotiques, contient lui aussi une forte charge mystique, ne serait-ce que parce qu'il se donne pour la transcription dans la sphère humaine d'un aménagement cosmique de l'espace-temps.

La victoire du roi Wu sur les cohortes du tyran Zhou Xin est commémorée par une danse exécutée à l'occasion des grands sacrifices aux ancêtres et dédiée à l'Empereur d'en-Haut dans le temple ancestral ; elle recèle une dimension religieuse. Le caractère sacré de la représentation rejaillit sur les événements qu'elle rappelle ou plutôt présentifie, tandis que la beauté formelle du spectacle confère à cette quintessence de la juste guerre une aura particulière. Le récit de la victoire de l'empereur Jaune sur ses rivaux s'apparente, quant à lui, à une affabulation autour d'un drame rituel ; il n'est rien d'autre que la transposition fictionnelle de l'instauration de l'aire sacrée des antiques cérémonies royales de renouvellement de l'espace-temps. Ainsi la « guerre juste » se trouve non seulement cautionnée par sa conformité avec la loi morale, mais encore elle acquiert une dimension religieuse qui lui procure une double légitimité, à la fois profane et sacrée. La sanction esthétique- religieuse de la guerre juste.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources primaires

- Chunqiu jingzhuan yinde* 春秋經傳引得. Édition établie par Hong Ye 洪業. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1983.
- Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注. Édition établie par Yang Bojun 楊伯峻. Beijing, Zhonghua shuju, 1995.
- Guoyu* 國語. Édition établie par Wei Zhao 韋昭. Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Han Feizi jijie* 韓非子集解, édition établie par Wang, Xianshen 王先慎 (éd.) (réimpr.1998). Beijing, Zhonghua shuju.
- Hanshu* 漢書. Par Ban Gu 班固. Beijing, Zhonghua shuju, 1956.
- Huainanzi jiaoyi* 淮南子校譯. Édition établie par Zhang Shuangdi 張雙棣. Beijing, Beijing Daxue chubanshe, 1997.
- Huangshi gong Sanlue* 黃石公三略. Par Huangshi gong 黃石公. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Lüshi Chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋. Édition établie par Chen Qiyu 陳奇猷. Shanghai, Xuelin chubanshe, 1984.
- Mawangdui Hanmu boshu I* 馬王堆漢墓帛書(壹). Édition établie par Guojia wenwu ju wenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室. Beijing, Wenwu chubanshe, 1980.
- Mengzi yizhu* 孟子譯注. Édition établie par Yang Bojun 楊伯峻. Beijing, Zhonghua shuju, 1960.
- Shangjunshu* 商君書, série *zhuzi jicheng* 諸子集成. Beijing, Zhonghua shuju.
- Shiji* 史記. Par Sima Qian 司馬遷. Beijing, Zhonghua shuju, 1959.
- Sun Bin bingfa* 孫臏兵法. Par Sun Bin 孫臏. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1996.
- Sunzi* 孫子. Par Sun Wu 孫武. Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Tang Taizong Li Weigong wendui* 唐太宗李衛公問對. Beijing, Zhonghua shuju, 1991.
- Weiliaozi* 尉繚子. Par Wei Liao 尉繚. Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Wenzi shuyi* 文子疏義. Édition établie par Wang Liqi 王利器. Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Xunzijijie* 荀子集解. Édition établie par Wang Xianqian 王先謙. Beijing, Zhonghua shuju, 1997. Série *zhuzi jicheng* 諸子集成. Beijing, Zhonghua shuju.
- Shiji* 史記. Par Sima Qian 司馬遷. Beijing, Zhonghua shuju, 1959.
- Yizhoushu* 逸周書. Édition établie par Kong Chao 孔晁. Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937.
- Zhanguoce zhushi* 戰國策注釋 (1991). Édition établie par He Jianzhang 何建章. Beijing, Zhonghua shuju.

### Sources secondaires

- CHAVANNES Édouard (trad.) (1895). *Les Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien*. Paris, E. Leroux.
- CLAUSEWITZ Carl (1955). *De la guerre*. Paris, Édition de Minuit.
- COUVREUR Séraphin (trad.) (1950). *Œuvres de Meng Tzeu*. Paris, Les Belles-Lettres.

- COUVREUR Séraphin (trad.) (1951). *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan*. Paris, Les Belles-Lettres.
- LE BLANC Charles et Rémi MATHIEU (dir.) (2003). *Philosophes taoïstes II*. Paris, Gallimard.
- LEVI Jean (trad.) (réimpr.1981). *Le Livre du prince Shang*. Paris, Flammarion.
- LEVI Jean (trad.) (1999). *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince : la stratégie de la domination absolue*. Paris, Seuil.
- LEVI Jean (2006). « Morale et transcendance dans le *Sunzi* ». In Jean-Philippe Schreiber (dir.), *Théologies de la guerre*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- LEVI Jean (trad.) (2007). *Les 36 Stratagèmes : manuel secret de l'art de la guerre*. Paris, Payot & Rivages.
- LEVI Jean (trad.) (2008). *Les Sept Traités de la guerre*. Paris, Hachette.
- LEVI Jean (trad.) (2009). *Le Lao-tseu : suivi des Quatre Canons de l'empereur Jaune*. Paris, Albin Michel.
- MCNEAL Robin (2012). *Conquer and Govern : Early Chinese Military Texts from the Yi Zhou Shu*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

## GLOSSAIRE

benfa 本伐  
buwang 不王  
Chen Xiao 陳囂  
Chen Yu 陳餘  
Chiyou 蚩尤  
Fan Li 范蠡  
Gongyang 公羊  
Goujian 勾踐  
Guan Zhong 管仲  
Guoyu 國語  
Han Fei 韓非  
Hanfeizi 韓非子  
Huang-Lao 黃老  
Huangdi sijing 黃帝四經  
Jiu Fan 咎犯  
Laozi 老子  
Li Si 李斯  
Li Weigong 李衛公  
Linwu 臨武  
Pang Juan 龐涓  
qi 奇

ren 仁  
Rongchengshi 容成氏  
Shang Yang 商鞅  
Shifu 世浮  
*Sima fa* 司馬法  
Sun Bin 孫臏  
*Sunzi* 孫子  
tianli 天吏  
tianming 天命  
Wan Zhang 萬章  
wang 王  
*Weiliaozi* 尉繚子  
wen 文  
*Wenzi* 文子  
wu 武  
Wudu 五蠹  
*Wuzi* 武子  
Xunzi 荀子  
Yong Ji 雍季  
yi 義  
yibing 義兵  
Yibing 議兵  
*Yizhoushu* 逸周書  
*Zhanguoce* 戰國策  
zheng 征  
zheng 正  
Zhou Xin 紂辛  
Zigong 子貢  
*Zuozhuan* 左傳

